

# HISTORIA UNIVERSAL E HISTORIA MUNDIAL EN EL MARCO DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

*Diego Alfonso Landinez Guio<sup>1</sup>*

## Resumen

El texto es una reflexión en torno al problema de la llamada Historia Universal. Se propone un origen crítico de la constitución de los metarrelatos modernos en función de unas relaciones de poder que ejercen los adalides de Occidente sobre los sectores sometidos al capitalismo en el mundo globalizado. Se abarca el problema de la fragmentación de las ciencias humanas y especialmente la corriente posmodernista que ha empapado la academia desde los ochenta. Se plantea como hipótesis que es posible un discurso global de la historia en el marco de la contemporaneidad, pero no una historia universal.

## Palabras clave

Historia universal, globalización, historiografía, posmodernismo.

## Abstract

This essay is a reflection about the Universal History problem. It proposes a critic origin of the modern Metanarratives in function of relationships of power that the leaders of West exert on subject regions to capitalism in a global world. It attempts ask the question about of the Human Sciences fragmentation and specially about of Postmodernism that has preoccupied the academy since the eighties. It propounds the hypothesis that is possible a global Discourse of History in the context of Actual Society, but not a Universal History.

## Key words

Universal History, globalization, historiography, Postmodernism.

---

<sup>1</sup> Estudiante de pregrado en Historia, Universidad Nacional de Colombia. Correo: die\_nihil@yahoo.es

## Introducción

Desde la antigüedad la historiografía ha sido un instrumento a partir del cual los sectores dominantes de una sociedad han legitimado su poder y las condiciones que de él se siguen. Para Josep Fontana, ella ha desempeñado un papel ambivalente: por un lado, ha sido el de «legitimar el orden político y social existente», y por otro, el «preservar las esperanzas colectivas de los que eran oprimidos por el orden establecido»<sup>1</sup>. En esta medida, ¿a qué relaciones de poder está ligado el concepto de historia universal? De acuerdo con Leopoldo Zea a la hegemonía de Occidente y sus pretensiones de universalidad a partir de la cual subsume la historia, las costumbres y la mentalidad de los «pueblos marginales».

La historia «por excelencia», en tanto se entiende como «historia del mundo occidental» sería el proyecto de legitimación del poder de los adalides de la Europa dominante: «un pequeño grupo de pueblos entre los que se destacan Inglaterra, Francia y Holanda y, más tarde, Alemania»<sup>2</sup>, así como luego Norteamérica. ¿Cuáles son los pueblos marginales a los que se refiere Zea? Oceanía, África, Asia y Latinoamérica: el resto del mundo. ¿A partir de qué se configura la idea de la historia universal como un discurso de dominio? A partir de la idea de *progreso*, aquella que «tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad»<sup>3</sup>, que justifica la igualdad de oportunidades al mismo tiempo que la desigualdad relativa a la capacidad de cada individuo, solo que el mundo occidental es quien define tanto las oportunidades como las capacidades, que, desde luego, coinciden con las suyas propias.

Pero dos acontecimientos permiten reevaluar la idea de progreso, el ideal europeo de humanidad y, al mismo tiempo, la idea de historia universal: el fin del colonialismo y el desarrollo de las comunicaciones. Para Gianni Vattimo, «los pueblos “primitivos”, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización “superior” y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática *de hecho* una historia unitaria, centralizada»<sup>4</sup>, y el desarrollo de las comunicaciones, del acercamiento mediático, «han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo»<sup>5</sup>.

---

1 Josep Fontana, *La historia de los hombres* (Barcelona: Crítica, 2001), 11.

2 Leopoldo Zea, *América en la historia* (Madrid: Revista de Occidente, 1970), 37.

3 Jean François Lyotard, *La condición postmoderna* (Madrid: Cátedra, 2000), 63.

4 Gianni Vattimo, “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?” En *Colombia: el despertar de la modernidad*, editado por Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (Bogotá: Foro nacional por Colombia, 1991), 190.

5 Vattimo, 191.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, diferentes países y culturas del mundo empiezan a reclamar para sí mismos los valores que obstinadamente Occidente se reservaba: igualdad y libertad. A este respecto, las posiciones tanto de Vattimo como de Zea son diferentes, para el primero lo que acontece es una ruptura con el ideal occidental de humanidad, para el segundo, la demanda de una universalización de los mismos. En todo caso, de lo que se duda es de la validez del concepto de progreso y, por consiguiente, del dominio indiscutible de Occidente; se cae en lo que Lyotard llama la «incredulidad con respecto a los metarrelatos»<sup>6</sup> y, en esta medida, en la crisis de los discursos por ellos legitimados, particularmente el discurso universal de la historia.

Queremos preguntarnos, por consiguiente, ¿es posible concebir una historia universal después de la crisis de la idea de progreso? ¿Es posible articular un discurso historiográfico universal o, por el contrario, solo es posible elaborarlo legítimamente desde lo particular, lo local y lo fragmentario? Nuestra hipótesis: es posible un discurso global de la historia en el marco de la contemporaneidad, pero no una historia universal.

## Expansión de Occidente, liberalismo e historia universal

Aunque a mediados del siglo XIX los territorios coloniales americanos de España y Portugal lograron en gran parte su independencia, la incursión de potencias capitalistas sobre países no occidentales se hace notable en una segunda etapa colonial europea. La crisis social que el desarrollo industrial del siglo XVIII dejó especialmente sobre las clases bajas en Inglaterra abre una brecha entre la capacidad productiva y la posibilidad de comercialización y adquisición de mercancías dentro de los límites nacionales: «una gran masa con una mayoría de desocupados y empobrecida tenía que ser, forzosamente, un mal mercado para los productos que habían hecho posible la industrialización del país», y la solución adoptada fue la expansión hacia el exterior, «hacia los pueblos no occidentales, en los que no se tropezase con la competencia que ya se hacía patente en otras naciones occidentales». La consecuencia no podía ser más propicia, pues, concluye Zea, «el bienestar social y económico que la burguesía inglesa había ofrecido a toda la nación iba a ser posible», en tanto que «otros grupos más débiles y más desamparados que sus nacionales iban a pagar esa esperada prosperidad»<sup>7</sup>, el proletariado industrial se vería desplazado a naciones enteras: las colonias europeas en Asia, África, y Oceanía.

---

<sup>6</sup> Lyotard, 10.

<sup>7</sup> Zea, 72.

Pero el poder capitalista occidental no se manifiesta únicamente en los territorios sujetos directamente a la soberanía colonial (Argelia, Marruecos, India, Sudáfrica, etc.), sino que se extiende a los países Latinoamericanos emancipados del dominio peninsular (cuyo modelo eran las potencias europeas), en los que se impone «un nuevo tipo de subordinación colonial, la económica del imperialismo occidental»<sup>8</sup>. Asimismo, a Inglaterra y Francia se une otra potencia, Estados Unidos, que recurrirá no a la primera dinámica, sino a la segunda. Mas en uno u otro caso la sujeción económica fue relativamente la misma: explotación de recursos naturales tanto como de fuerza de trabajo proletarizada que desencadenó una división social del trabajo a gran escala. Es en el seno de esta dinámica que han tenido lugar, por nombrar un hecho cercano y de sobra conocido, acontecimientos desafortunados como el que se recuerda con el nombre de «masacre de las bananeras» (1928) bajo la ocupación explotadora de la *United Fruit Company* en territorio colombiano.

Como en toda expansión imperial, las potencias capitalistas tenían, y tienen aún, su propio discurso legitimador del orden dominante, que de una u otra manera repetían y siguen repitiendo los pueblos sometidos a dicho orden. A diferencia del colonialismo español, que legitimaba la conquista americana de manera confesional (la bula papal de Alejandro VI y el requerimiento son ejemplo de ello), el dominio capitalista orientó su crecimiento de manera secular, con una perspectiva laica que alcanzó su formulación más completa con el liberalismo. En la ideología dominante entran en escena conceptos centrales como libertad, igualdad, individuo, progreso y civilización, que caracterizarán la acción de las naciones occidentales y su relación con los países subordinados.

Occidente propone una nueva concepción del mundo, una nueva forma de vida en la que la libertad fundamente todas las instituciones sociales y políticas, pese a que esa libertad se circunscriba casi exclusivamente a la libre competencia. Propone un orden democrático, producto de una sociedad civilizada en el cual cada individuo tenga el puesto que le corresponde acorde a su capacidad y sus logros, y no a irracionales derechos de nacimiento producto de regímenes despóticos que cohiben la libertad y rehúsan conceder la igualdad connaturales a todo ser humano. ¿Qué puesto les corresponde a los pueblos sometidos a este orden? El límite, la periferia que corresponde a aquellos que no han sido capaces de llegar por sí mismos a la verdadera civilización, o en términos kantianos, a la «mayoría de edad».

En los marcos de esta visión, el hombre occidental (inglés, francés, holandés o norteamericano) burgués moderno, se ve a sí mismo como más avanzado, más evolucionado respecto a sociedades

---

<sup>8</sup> Zea, 74.

no occidentales *primitivas* que no han podido salir de la *barbarie* (o incluso del *salvajismo*), que han quedado rezagadas en estadios anteriores de la Historia que él *ya ha superado*, que no han recorrido un camino hacia el progreso que él ya ha transitado y, por consiguiente, se ve a sí mismo y a su sociedad como *mejor*, como el modelo a seguir, ya que si el progreso «es algo a que pueden aspirar todos los hombres», dado que nacen iguales, no obstante, es «algo que solo alcanzará un grupo de ellos, los más capaces, los mejores o más aptos»<sup>9</sup>.

Por lo tanto, queda justificada la acción del hombre europeo: actúa en el marco de la igualdad, pero es el más capaz de todos los hombres para seguir el camino del progreso, pues es el más adelantado. Los pueblos más atrasados (el «tercer mundo») pueden llegar al desarrollo únicamente bajo su tutela, por cuanto personifica la finalidad misma de la Historia: «grupos sociales, sociedades, pueblos o individuos cuyos intereses sean opuestos, o siquiera diversos, tendrán que someterse o exponerse a su exterminio»<sup>10</sup>. El pasado fue un medio para llegar al presente, el presente es Occidente y el futuro es su cometido, así reza el ideario occidental que lee la historia universal en función de sus propios intereses y su propia tradición.

En el contexto del dominio británico sobre India, Dipesh Chakrabarty resalta cómo incluso en la actualidad, después de la descolonización, la historia del tercer mundo solo puede ser comprendida a la luz de la europea pero no a la inversa. Las categorías a partir de las cuales se comprende son una hipóstasis del hombre europeo moderno que relega a las no occidentales a la periferia, de ahí que en la consideración inglesa se haga patente «la proclividad a leer la historia india en términos de carencia, de una ausencia, de un estado incompleto que se traduce en una “ineptitud”»<sup>11</sup>, pero con la aclaración de que este no es un juicio exclusivo del inglés que se erige como agente civilizado y civilizador, sino también del indio que ve en «la ciudadanía y el estado nación», en los ideales burgueses occidentales, una meta: «para el indio de los años 1830 y 1840, ser un “individuo moderno” significaba convertirse en “europeo”»<sup>12</sup>. Observación que, lejos de ser válida únicamente para la India, puede hacerse también para el resto del mundo no europeo que sigue estando bajo la égida del capitalismo, que con una especie de síndrome de Estocolmo ha aceptado, aunque no sin reparos, la sujeción a la historia de Europa como relato universal y universalizable.

---

<sup>9</sup> Zea, 44.

<sup>10</sup> Zea, 51.

<sup>11</sup> Dipesh Chakrabarty, “La postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado “indio”?”, *Historia Social*, No. 39 (2001): 93.

<sup>12</sup> Chakrabarty, 94-95.

## Crisis de los metarrelatos, capitalismo multinacional y fractura de la historia

Cuando Julio Aróstegui habla de la crisis de los «grandes paradigmas» de la historiografía contemporánea: escuela de los Annales, marxismo y cuantificación (cliometría y estructural-cuantitativismo), en la década de 1970, aborda el problema desde su dimensión epistemológica, ya que «la idea de una historiografía-ciencia ha perdido, a finales del siglo XX, gran parte de su fuerza y su atractivo»<sup>13</sup>, crisis sintomática de las ciencias humanas en general, que hace manifiesto el «cansancio de la investigación globalizadora, despersonalizadora, sin duda, que buscaba las condiciones “abstractas” de la acción y resultados de lo histórico»<sup>14</sup>. Aunque este análisis no se refiere concretamente a la crisis de la idea de Historia Universal, plantea, no obstante, el problema de la reticencia a las explicaciones globales dentro de la práctica historiográfica.

Por esta línea, pero haciendo referencia a la historiografía colombiana, la profesora Vera Weiler afirma que «los historiadores en la actualidad están experimentando una marcada desconfianza en sus posibilidades de participar, de forma relevante, en la comprensión del mundo en su conjunto»<sup>15</sup>. ¿A qué se debe dicha crisis? No solo a problemas teóricos sino a problemas socioculturales de fondo, al problema de la legitimidad de la Historia y la naturaleza de su visión de conjunto.

El problema teórico lo plantea en gran medida Lyotard en el contexto de las ciencias. Para él, todo discurso científico de la modernidad era investido con una autoridad encargada de justificar su propio quehacer y «prescribir las condiciones convenidas (...) para que un enunciado forme parte de este discurso»<sup>16</sup>. Autoridad constituida por un metarrelato en sí mismo externo a la propia esfera científica pero que circunscribe y legitima su campo de acción tanto como sus propósitos. Dichos metarrelatos son básicamente dos: el «relato de emancipación», que propende a la defensa de la libertad humana y el progreso (representados por “el pueblo”), y el «relato especulativo», fundado en el idealismo alemán, que unifica en un principio único conocimiento y acción institucionalmente en la universidad<sup>17</sup>.

13 Julio Aróstegui, “Teoría, historia e historiografía (La naturaleza de la disciplina historiográfica)”. En *La investigación histórica: teoría y método* (Barcelona: Crítica, 1995), 130.

14 Aróstegui, 132.

15 Vera Weiler, “Sobre Historia Mundial Hoy”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 21 (2001): 186.

16 Lyotard, 23.

17 Lyotard, 64-65.

Pero la especialización de las ciencias por fuera de dicha unidad, la irreductibilidad de los «juegos de lenguaje» respectivos a la ciencia (los enunciados descriptivos) y a la praxis (enunciados prescriptivos), el «auge de técnicas y tecnologías después de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines», y el desarrollo del capitalismo «que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios»<sup>18</sup>, han desacreditado los metarrelatos, han hecho que entren en la crisis que Lyotard no duda en llamar *posmoderna*, pues los supuestos desde los cuales se edificaba la modernidad quedan en tela de juicio y ya no demandan obligación de ningún tipo.

Esta crisis tiene, por lo tanto, serias implicaciones respecto a la concepción unitaria y total de la historia en la que el Estado-nación europeo era su manifestación, y el progreso, o la realización del espíritu, su teleología<sup>19</sup>, por cuanto la unidad y la emancipación se revelan como producto de la ideología legitimadora de la hegemonía de Occidente sobre el resto del mundo. Esta crisis se hace patente con la disolución del ideal occidental, moderno, de humanidad, ideal que se ha desarrollado «en relativa, y a veces absoluta, ignorancia de la mayor parte del género humano»<sup>20</sup>.

Pero su decadencia no es tanto producto de la crítica a la Ilustración realizada por los filósofos de los siglos XIX y XX, sino de la rebelión de los pueblos menos desarrollados que *emergen* de la opresión occidental, a partir de lo cual su valoración de lo humano empieza a manifestarse «como un ideal más entre muchos otros, no necesariamente el peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre»<sup>21</sup>. Paralelamente a la emergencia de las racionalidades colonizadas y la reevaluación de la «humanidad» occidental, se exige la universalización de sus valores, pues es «en nombre de estos» que «se enfrenta el colonialismo»<sup>22</sup>.

Aunque parezca paradójico, el argumento de Zea juega con la dualidad liberal de la forma y el contenido, pregunta: «Argelia, Marruecos, Egipto, los países árabes (...) ¿representan una amenaza para la cultura occidental?», a lo que responde negativamente, porque «estos pueblos, con independencia de su religión, formación cultural concreta, lo que piden en su supuesta rebelión no es la entronización de sus respectivas religiones o culturas, sino el cumplimiento de los principios que el mundo occidental ha llevado al mundo no occidental»<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Lyotard, 73.

<sup>19</sup> Cf. Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (Barcelona: Altaya, 1994).

<sup>20</sup> Chakrabarty, 89.

<sup>21</sup> Vattimo, 190.

<sup>22</sup> Zea, 88.

<sup>23</sup> Zea, 93.

Como ejemplo paradigmático Zea nombra a Jomo Kenyatta de Kenia —y en diferentes momentos también a Nehru y Gandhi de la India— que se educa en la cultura occidental inglesa y regresa a su país en 1946 para exigir la *extensión* de la libertad e igualdad a Kenia, valores que promulgados por Gran Bretaña sirvieron de base para el sometimiento a una competencia económica salvaje y desigual a las colonias, y que ante sus miembros más competentes (ya que la excusa era la *incompetencia* de su gente) se niega a hacerlo. ¿Cuál es la opción ante dicha negativa? Continúa el autor, «asumir su barbarie y no ver en los representantes de la cultura occidental otra cosa que los ocupantes de su tierra, los explotadores de sus hermanos y luchar contra ellos (...) ser el bárbaro que se dice que es, contra una civilización que se niega a incorporarlo»<sup>24</sup>.

La crisis del predominio de Occidente reviste en apariencia una forma dialéctica en la que el colonizado termina adoptando, convencido, aquellos valores que le fueron impuestos, mas el colonizador se pone en evidencia, porque aquello que impuso se vuelve en contra de sus pretensiones en forma de *exigencias*, que al no tener satisfacción redundan en cuestionamientos y resistencia a su presunta universalidad. De esta manera, se generan dos posiciones diferentes aunque no necesariamente antagónicas: la de aquellos que, como Zea, abogan por la universalización efectiva de la cultura occidental en la que los antiguos países periféricos se incluyan con plena dignidad e igualdad, y la de aquellos otros que, como Chakrabarty, prefieren resaltar «los fundamentos no democráticos de la democracia»<sup>25</sup>, la represión y la violencia inherentes al triunfo de Occidente sobre el resto del mundo. En lo que coinciden es en resaltar la heterogeneidad cultural que subyace a la homogeneidad universal que impone y la existencia efectiva de unidad, pero fracturada.

La pregunta es: ¿qué condiciones permiten la prevalencia del poder occidental después de la crisis de su validez universal, después de la descolonización y la «condición posmoderna»? Para Frederic Jameson la respuesta está en el desarrollo del capitalismo contemporáneo, ya que para él la crítica posmodernista «es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales»<sup>26</sup>.

La descolonización del mundo no occidental y el descrédito de los metarrelatos permitieron la crítica del carácter universalista del dominio cultural europeo haciendo irrumpir lo parcial a nivel local y regional en el tercer mundo, del mismo modo que la especialización independiente de las ciencias disgregó la unidad de la institución universitaria. Pero es el sistema capitalista «avanzado, consumista o multinacional», la «forma más pura de capitalismo de cuantas han

<sup>24</sup> Zea, 99.

<sup>25</sup> Chakrabarty, 109

<sup>26</sup> Frederic Jameson, *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1991, 19.



existido», lo que procuró una «ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados»<sup>27</sup>, en un nuevo circuito económico más inclusivo en el que se inserta lo descolonizado, lo disgregado y lo heterogéneo, dentro de unas *nuevas* relaciones de dominio a la cabeza de lo cual está Estados Unidos.

La fractura de los grandes ideales modernos y su individualismo estarían provocadas por la extensión del capitalismo a zonas más amplias, superando cada vez más formaciones precapitalistas (en esto consistiría la tercera fase del capitalismo multinacional). La heterogeneidad dentro del sistema de dominación occidental (esta vez norteamericano) solo sería posible en la medida en que el capitalismo la mercantilece. En este sentido, se forma lo que Deleuze y Guattari llaman una «organización internacional» o «ecuménica» que «no procede por homogeneización progresiva, ni por totalización, sino por adquisición de consistencia o consolidación de lo diverso», en la que el Estado imperial únicamente «forma parte de ella de acuerdo con su propio modo, en la medida de su orden, que consiste en capturar todo lo que puede de ella»<sup>28</sup>. El dominio sigue siendo político y militar, pero adquiere una mayor contundencia económica.

¿Qué consecuencias trae esto para la concepción de la historia? Si se parte, como afirma Vattimo siguiendo a Benjamin, de que «las cosas de las cuales habla la historia son las vicisitudes de la gente que cuenta, de los nobles, de los soberanos y de la burguesía cuando llega a ser la clase poderosa»<sup>29</sup>, con la irrupción de movimientos anticolonialistas y la crítica posmodernista dicha idea, si bien no llega a su fin, se pone en duda, ya que al decaer «la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” (...) que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse»<sup>30</sup>. Por lo tanto, la idea de una historia universal se revela como una invención de Occidente que solo por imposición en un tipo de relaciones de poder concretas pudo extenderse y tener vigencia incluso hasta hoy, pero que no tiene validez «en sí».

La historia se fractura en una multiplicidad de historias parciales, heterogéneas e irreductibles la una a las otras, entre las cuales se encuentra la historia occidental pero no como centro ni como motor de una única historia, como Hegel lo sugería, sino como una entre otras que se ha erigido dominante no porque de hecho sea más importante, sino por el ejercicio de la

---

27 Jameson, 81.

28 Gilles Deleuze y Felix Guattari, «Aparato de captura». En *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, (Valencia: Pre-textos, 1980), 443.

29 Vattimo, 189.

30 Vattimo, 194.

violencia que ha desplegado sobre los demás pueblos, ya que es «esta violencia la que juega un papel decisivo en la implantación de significado, en crear regímenes de verdad, en decidir (...), cuál es y de quién el “universal” que gana»<sup>31</sup>.

Pero al mismo tiempo que la historia se fractura en su unidad homogénea, el reconocimiento de la diferencia e irreductibilidad de las historias parciales se muestra como la extensión de los mismos valores occidentales: libertad, igualdad, autonomía, etc., que en términos de Lipovetsky no es otra cosa que la extensión de la democracia sobre el ámbito de la cultura<sup>32</sup>, y sobre todo, como señaló Jameson, por aquel tipo de mercantilización multinacional que gracias a la supervaloración del valor de cambio sobre el valor de uso<sup>33</sup>, termina infravalorando el contenido y, por consiguiente, aceptándola en toda su diversidad, aunque sea una diversidad falseada.

No obstante, una serie de preguntas surgen al respecto: ¿Qué nexo existiría entre todas las historias parciales (incluida la de Occidente)? ¿Estamos forzados irremediablemente a considerar estas historias, en plural, sin relación con ninguna otra? ¿Cualquier tipo de relación es válida dado que ya no es posible concebir un derrotero y una teleología globales? ¿Qué ocurriría con el discurso historiográfico? ¿Quiénes serían sus productores (emisores), y cuál su público (receptores)? ¿Es posible que los discursos historiográficos parciales caigan en un aislamiento narcisista<sup>34</sup> en el que el emisor sea el único receptor posible, en la medida en que cada historiografía regional se interese y produzca solo para sí misma? Las preguntas son de vital importancia, pues como sugiere Aróstegui, «La reflexión sobre la naturaleza de lo histórico (...) constituye el primer e inexcusable paso de una teoría de la historiografía»<sup>35</sup>, pero también de una reflexión filosófica de la historia.

<sup>31</sup> Chakrabarty, 108.

<sup>32</sup> Para este filósofo y sociólogo francés, «Solamente en esa amplia continuidad democrática e individualista se dibuja la originalidad del momento posmoderno, es decir, el predominio de lo individual sobre lo universal, de lo psicológico sobre lo ideológico, de la comunicación sobre la politización, de la diversidad sobre la homogeneidad, de lo permisivo sobre lo coercitivo». Gilles Lipovetsky, *La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (Barcelona: Anagrama, 1986), 115.

<sup>33</sup> Desde un punto de vista cercano a Marx, el profesor norteamericano afirma que «la cultura del simulacro se ha *materializado* en una sociedad que ha generalizado el valor de cambio hasta el punto de desvanecer todo recuerdo del valor de uso, una sociedad en la cual (...) «la imagen se ha convertido en la forma final de la reificación mercantil»». Jameson, 45.

<sup>34</sup> «Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia de los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor». Lipovetsky, 14-15.

<sup>35</sup> Aróstegui, 45.

## Historia mundial e historia del presente

De nuevo partamos de Aróstegui: «“historia universal” es un concepto con grandes implicaciones ideológicas y teóricas», y de acuerdo a lo dicho hasta ahora, es de alguna manera insostenible en los términos en los que había sido concebida, por ejemplo, por Hegel, no obstante, sigue el autor, «La fragmentación de la historia de la humanidad en sociedades concretas también. ¿Dónde está el límite entre las sociedades históricas? ¿Es posible entender una historia “microterritorial” sin tener en cuenta los conjuntos globales? Y, ¿Cuáles son esos conjuntos globales?»<sup>36</sup>. El problema fundamental es por tanto la relación entre lo global y lo particular, la relación que puedan tener las diferentes historias parciales entre sí, así como su naturaleza.

El análisis anterior no niega, sin embargo, la existencia de una globalidad que comprenda las diferentes parcialidades, sino que pone de manifiesto su problematicidad histórica, política y filosófica, muestra que lo que existe no es una historia universal que subsuma todas las sociedades y fenómenos humanos en todo tiempo y lugar, que exista en sí con una racionalidad y teleología propia (lo que sería caer en una metafísica de corte cristiano), sino una historia global, en sí misma producto histórico de relaciones sociales de poder concretas, determinadas por vicisitudes políticas, culturales, económicas, militares, etc., que surge como fenómeno exclusivamente moderno. En este sentido, Chakrabarty asevera que «“economía” e “historia” son las formas de conocimiento correspondientes a las dos mayores instituciones que el surgimiento (y la posterior universalización) del orden burgués ha dado al mundo: el modo capitalista de producción y el estado nación (la “historia” que habla a la figura del ciudadano)»<sup>37</sup>. En síntesis, la historia global o mundial (no universal) es el producto histórico, moderno, de las relaciones sociales que Occidente ha creado entre sus adalides (Europa y Norteamérica) y el tercer mundo.

De tal manera, ante las exigencias globales de un sistema capitalista en expansión, en el que irrumpen el mercado mundial, la internacionalización del mercado laboral, la «entrada acelerada e intensa de la cultura electrónica y de la información masiva en todos los países», en suma, ante las exigencias del mundo de la «globalización»<sup>38</sup>, en el que están integrados de diferentes maneras la mayoría de países y poblaciones del mundo, la «historia mundial», dice

---

<sup>36</sup> Aróstegui, 48.

<sup>37</sup> Chakrabarty, 107.

<sup>38</sup> Weiler, 191.

Vera Weiler, «se presenta como un imperativo de la búsqueda de formas de acción colectiva más acordes con el mundo real»<sup>39</sup>, mundo que nace de relaciones históricas concretas, cuya principal característica es precisamente dicha globalidad.

Pero, como se hace evidente por las observaciones anteriores, una historia de este tipo no es «la sumatoria por partes iguales», ya que de esta manera «no se puede encontrar ninguna articulación y, por consiguiente, ninguna explicación histórica a escala mundial»<sup>40</sup>. La historia mundial no consiste en la consideración aislada de historias parciales que se juntan, sino el análisis de la sintaxis del tejido social en el que se desarrollan y adquieren significación y relevancia desde el punto de vista temporal.

Por lo tanto, la historia mundial o global se inscribe en la historia del *presente*, ya que se asienta en los procesos de desarrollo capitalista propios de la modernidad, en el proceso continuo en el que la historia occidental captura las demás cuyo devenir histórico anterior es de hecho irreductible a cualquier comprensión que pretenda abarcarlas como un proceso unitario. Así, una *historiografía global* tendría un campo de análisis tanto en corta, mediana y larga duración, pues estaría encaminada a la comprensión del conjunto de procesos de consolidación del dominio de Europa sobre el resto del mundo, pero sobre todo de cómo en el marco de dichos procesos África, Asia, Oceanía y América se insertan y participan activamente en la configuración de un mundo internacionalizado, siempre en el contexto de la historia contemporánea. En este sentido, la historiografía global tendría no solo que preocuparse de acontecimientos de impacto mundial, sino también de acontecimientos y procesos singulares en relación con acontecimientos y procesos globales, donde, sin embargo, «se evita o queda amortiguado el eurocentrismo»<sup>41</sup>, lo que no implica, desde luego, soslayar su real influencia y dominio sobre los demás pueblos del mundo

## Conclusión

La historia universal se muestra como el producto de la ideología que justificó la expansión de Occidente, primero Europa, especialmente Inglaterra y Francia, y luego Estados Unidos en un tipo de competencia desigual que revestía, bajo los valores liberales, la apariencia ilusoria de libertad

---

<sup>39</sup> Weiler, 192.

<sup>40</sup> Weiler, 205.

<sup>41</sup> Gonzalo Pasamar, «Formas tradicionales y formas modernas de la ‘Historia del Presente’». *Historia Social*, No 62, 2008: 169.

e igualdad con los que se justificaban además unas relaciones de sometimientos entre civilizados y bárbaros. Ante la exigencia de reconocimiento de los valores dominantes para los pueblos sometidos, así como de su autonomía política y cultural, se genera una negativa, y esta produce a su vez una tensión que provoca la crisis de la validez universal del predominio occidental.

Por otro lado, la crisis interna de la cultura moderna, alentada por una estructura económica multinacional o ecuménica creada y permitida por el capitalismo, da la clave para el fraccionamiento de la idea occidental de humanidad, así como la de progreso y desarrollo. No obstante, frente al imperio de la globalización, al tiempo económico, social y cultural, la existencia de una estructura mundial es ineludible, y aunque no revista la misma forma de la historia universal que subsume bajo su dominio todo el desarrollo de las sociedades humanas, sí es totalizante, en la medida en que todo lo integra, pero no en un proceso de homogeneización, sino en la individualización diferencial que reconoce la heterogeneidades en función de la mercantilización capitalista. El reconocimiento de las nuevas relaciones de poder, del papel que cumplen los países del tercer mundo junto a las potencias occidentales, su influencia recíproca (aunque sea asimétrica), las tensiones e incluso las formas de resistencia en su referencia constante a la globalidad, son objeto de estudio de la historia mundial, concepto que se refiere directamente a la historia presente dentro de su estructura globalizada.

Finalmente, se ciernen diferentes preguntas respecto a la historia parcial de países periféricos: ¿cómo considerar la historia de culturas llamadas «primitivas» e «indígenas»? ¿Solo a la luz de los acontecimientos mundiales? ¿Puede pensarse, aún hoy, en un sistema mundial que abarque todo tipo de sociedades existentes? Ahora, ¿todo tipo de sociedad es asimilable a la estructura económica capitalista? Quizá sea posible pensar que aquellos pueblos que se encuentran en la periferia, aquellos llamados primitivos e incluso salvajes, cuya organización es enteramente diferente, por ejemplo los yanomami en el Brasil, tengan posibilidad de escapar a la disposición globalizada del capitalismo, pues la estructura totalizadora de la historia mundial no puede abarcar de hecho, como ninguna estructura de poder, toda formación social existente: hacia la periferia el poder se sujeta de manera más débil y laxa, ¿cómo enfrentaría la historiografía los retos que implican las comunidades que se escapan a la globalidad de la historia mundial? ¿Cómo abordar desde la filosofía esta serie de problemas? Son problemas que quedan simplemente esbozados.

## Bibliografía

Aróstegui, Julio. «Teoría, historia e historiografía (La naturaleza de la disciplina historiográfica)». La investigación histórica: teoría y método. Barcelona: Crítica, 1995.

Chakrabarty, Dipesh. «La postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado “indio”?>>. Historia Social, Nº 39 (2001): 87-110.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. «Aparato de captura». Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 1980.

Fontana, Joseph. La historia de los hombres. Barcelona: Crítica, 2001.

Hegel, G. W. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Barcelona: Altaya, 1994.

Jameson, Frederic. El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Barcelona: Paidós, 1991.

Lipovetsky, Gilles. La era del vacío: Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama, 1986.

Lyotard, Jean François. La condición postmoderna. Madrid: Cátedra, 2000.

Pasamar, Gonzalo. «Formas tradicionales y formas modernas de la “Historia del Presente”». Historia Social, Nº 62 (2008): 147-170.

Vattimo, Gianni. «Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?» Colombia: el despertar de la modernidad, editado por Fernando Viviescas y Fabio Giraldo. Bogotá: Foro nacional por Colombia, 1991.

Weiler, Vera. «Sobre Historia Mundial Hoy». Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, Nº 21 (2001): 185-208.

Zea, Leopoldo. América en la historia, Madrid: Revista de Occidente, 1970.